*“Bagi mereka yang menjadikan orang lain di sisi Allah sebagai Awliya [penjaga, pendukung, pembantu, pelindung, dsb.], [meskipun] Allah adalah Hafiz [pelindung] bagi mereka, dan kamu [hai Muhammad] bukanlah Wakil [penjaga atau penentu atas urusan mereka] atau atas mereka.”*

– al-Qur’an, surat 42 ayat 6.

*“Telah diturunkan kitab suci di mana setiap manusia harus patuh dan taat kepadanya [pemimpin].. seolah kepatuhan terhadap pemerintah merupakan wahyu ilahi yang tidak bisa diubah atau ditentang.”*

– Ibnu Khaldun, “Dynasties, Royal Authority, the Caliphate, Government Ranks and All That Goes With These Things,” 124.

كره البلد من الإمان

ANONIM

# Pertautan antara Islam dan Anarkisme

KATONGPRESS*

**Pertautan antara Islam dan Anarkisme**

**Anonim**

**Diterbitkan ulang dari sumber asli**
**anarkis.org (2016)**

Penyunting : Xanaxanxax
Penata isi : Muhammad Firman
Desain sampul : Tim Katong Press

20x29cm, 34 Halaman.

Diterbitkan di Indonesia
oleh **Katong Press,** 2024.

E-mail : katong.press@protonmail.com
Instagram : @katong.press

# PERTAUTAN ANTARA ISLAM DAN ANARKISME

ANONIM

## Bagian Pertama:
## Pengantar

Sejak kemunculan islam dan wafatnya Nabi Muhammad SAW, pertanyaan mengenai otoritas yang sesuai dengan ajaran Islam masih menjadi kontroversi. Sementara kekuasaan Tuhan atas bumi tak terbantahkan, para khalifah sejak zaman nabi sampai hari ini mengambil klaim tersebut untuk memandu dan melindungi kepentingannya. Namun, seperti kutipan di awal halaman menyebutkan, masih terdapat pertentangan abadi mengenai otoritarianisme dan politik praktis sebagaimana tertera dalam ajaran tersebut (skriptual). Apakah dominasi politik merupakan hal yang wajar dalam ajaran Islam, atau hanya merupakan suatu penafsiran manusia yang bersifat antitesis dari firman Allah?

Pemeritahan otoriter melandaskan kepemimpinannya dengan mengacu pada lembaran manuskrip yang tersebar sejak munculnya Islam, dan menyingkirkan setiap orang yang mempertanyakan otoritas tersebut. Walhasil, sejumlah pihak

berupaya membangun Islam yang anarkis atau egaliter, meninggalkan lubang hitam dalam teologi Islam dan sejarah politiknya. Selain itu, ada kelangkaan kajian akademis dalam bidang ini. Sebagian besar teolog Islam telah merumuskan aturan yang dianggap tepat, tetapi hanya sedikit pihak yang mempertanyakan soal landasan awal perumusan aturan atau kaidah tersebut. Sekaranglah saatnya untuk menelaah hubungan antara anarkisme dan Islam; apakah konsep-konsep tersebut sesuai atau sebaliknya?

Islam bukan satu-satunya arena tempat otoritarianisme digugat. Dominasi dan kekuasaan telah menyebabkan ketimpangan, baik secara historis maupun kontemporer. Saluran komunikasi dan perjalanan antarnegara telah membuka jalan bagi kemanusiaan untuk mengonsepsikan dirinya sebagai suatu entitas.

Kita semakin sadar akan banyaknya ketimpangan dan perlunya egalitarianisme, seperti misalnya penegakan hak asasi manusia. Oleh karenanya, filsafat politis egalitarian seperti anarkisme menjadi semakin populer; anarkisme bisa menjadi sebuah solusi atas berbagai bentuk penindasan. Islam sendiri termasuk yang mengusung nilai-nilai tersebut. Islam muncul sebagai respons atas "perjuangan sosial" dan sebagai jawaban atasnya, *"[Islam] sejak awal mengikhtiarkan untuk menghapuskan segala sistem dan pemerintahan yang aturannya dibuat oleh manusia untuk manusia lainnya serta penghambaan manusia terhadap manusia lainnya" (Qutb, 2008: 37).* Lalu mengapa kesesuaian antara Islam dan anarkisme jarang diperhatikan?

Alih-alih meringkas kajian islam dan anarkisme yang sudah ada, saya memilih untuk melihat persinggungan antara keduanya

dari perspektif sosiologis, politis, historis dan teologis. Saya berpendapat bahwa islam dan anarkisme memiliki kecocokan satu sama lain, namun perkawinan keduanya mensyaratkan paradigma baru—yang lebih moderat—baik dalam islam maupun anarkisme.

## Mendefinisikan Anarki dan Islam

Sebelum saya membahas persinggungan antara islam dan anarkisme, saya perlu secara singkat mengontekskan dua konsep kunci tersebut dalam pamflet ini.

Islam adalah agama yang muncul pada abad ke-7 saat Allah menurunkan Kitab Suci al-Qur'an kepada Nabi Muhammad, seorang pemuda yang hidup di wilayah Hijaz, Semenanjung Arab. Dalam praktik keagamaanya, landasan utama Islam adalah kitab suci Al-Quran, yang merupakan wahyu dari Allah, serta segala perkataan dan tindakan rasul *(hadits)* dan tradisi yang diwariskan oleh rasul dan para pengikutnya *(sunnah)*. Dengan demikian, praktik otoritas dalam Islam tidak hanya mengacu pada ayat-ayat al-Qur'an, namun juga pada tradisi masyarakat Muslim. Oleh karenanya, pembahasan mengenai islam dan anarkisme memerlukan sebuah pendekatan holistik yang mengacu pada kitab, sejarah kaum Muslim, berbagai manifestasi Islam serta interpretasi dari para teolog.

Perlu diingat bahwa Islam tidaklah stagnan; seperti halnya agama lain, Islam selalu mengalami penafsiran ulang. Seorang akademisi kajian anarkis-islam, Mohamed Jean Veneuse bertanya, *"Beraninya kita melupakan bahwa ada serangkaian tradisi, cara pandang dan wacana kultural yang begitu prularistis yang muncul dari peradaban masyarakat Islam?" (2009: 253).*

Sementara kaum islam normatif menjauhkan diri dari anarkisme, Veneuse mengingatkan kita bahwa, dengan adanya pluralitas dalam islam, maka pengkajian yang pluralistis juga diperlukan.

Meskipun kajian teologis yang membahas topik ini sangat langka, anarkisme sudah selayaknya menjadi bagian dari tradisi (kajian) islam layaknya konsep politik yang lain. Banyak pihak yang mempertimbangkan kemungkinan akan konsep anarkis-islam dikucilkan oleh kelompok dominan yang mengklaim tafsir monolitis untuk diri atau kelompoknya sendiri.

Para penguasa memiliki kekuasaan untuk mendefinisikan agama normatif dan menjadikannya sebagai tradisi yang tak terbantahkan. Begitulah cara mereka untuk mempertahankan kekuasaan: mereka mengecam siapa saja yang mempertanyakan kekuasaan mereka dan kemudian menyingkirkannya.

Ahmet Karamustafa menegaskan bahwa*, "tidak ada… yang marjinal dalam sejarah agama" (1994: 102).* Gerakan-gerakan marjinal tersebut, seperti dituliskan Karamustafa, tidak lebih hanyalah bagian dari islam sebagai suatu gerakan populer. Secara historis, anarkisme masih berada di pinggiran konsep besar islam; dalam artikel ini, saya mencoba menariknya dengan sedikit lebih jelas.

Di satu sisi, anarkisme merupakan sebuah filsafat politik yang menuntut penghapusan kekuasaan atau otoritas. Anarkisme melandaskan dirinya pada prinsip-prinsip anti-pemerintah dan menjunjung egalitarianisme. Dalam pengambilan keputusan, anarkisme melandaskan diri pada konsensus dan pembagian kerja yang menjaga kesetaraan penuh antara semua anggota

komunitas. Pada umumnya, kaum anarkis menolak agama monoteis dengan menyepadankan otoritas Tuhan terhadap manusia dengan pemerintahan yang otoriter. Mereka menolak segala bentuk dominasi, baik dari manusia maupun yang bersifat ketuhanan, serta menjunjung kebebasan setiap individu. Oleh karena itu, sebagian besar kaum anarkis mengabaikan kemungkinan adanya islam-anarkis, kristen-anarkis, atau yahudi-anarkis: namun demikian, belakangan para akademisi mulai menegosiasikan kembali relasi antara anarkisme dan agama monoteis.

Perdebatan di kalangan kaum anarkis telah menghasilkan beberapa peta pemikiran. *Pertama*, anarkisme dipahami sebagai upaya individu maupun kolektif. Kaum anarkis-individual menentang otoritas orang lain atas diri mereka, namun mereka tidak selalu berhasrat membangun sebuah masyarakat yang sungguh-sungguh anarkis. Di lain sisi, para anarkis-kolektif bersikeras untuk bisa mewujudkan sebuah masyarakat anarkis, dan bahkan rela melupakan kebebasan pribadi mereka selama proses penciptaan cita-cita utopis ini. Perdebatan *kedua* berkaitan dengan marjinalisasi gerakan anarkis. Teoretikus seperti Hakim Bey (Peter Lamborn Wilson) menegaskan bahwa anarkisme harus tetap menjadi gerakan marjinal, jika tidak anarkisme akan rusak oleh popularitas (1993: 26).

Di sisi lain, seperti Noam Chomsky menilai bahwa dengan meningkatkan penetrasi anarkisme, wacana tersebut diharapkan menjadi pondasi filsafat politik bagi masyarakat egaliter suatu hari nanti (1973). Yang terakhir, para teoretikus membedakan antara anarki sosial dan politik. *Anarki sosial* merupakan ketiadaan hierarki sosial, yang dicirikan dengan adanya kesetaraan

antarsesama tanpa memandang ras, gender, kelas atau bentuk pelabelan lainnya, sedangkan *anarki politik* merupakan ketiadaan otoritas, namun belum tentu tidak ada hierarki sosial. Pembedaan antara anarki politik dan sosial dapat dipahami melalui lensa sufisme (tasawuf).

*Sufisme* merupakan aliran dalam Islam yang mengedepankan kebersatuan diri *(communion)* dengan Tuhan; hal tersebut merupakan contoh gerakan anarkis sosial. Meskipun demikian, sufisme tidak selalu tidak bersinggungan dengan hierarki politik, seperti tampak pada hubungan gerakan ini dengan berbagai negara dan kerajaan, dan struktur politik internalnya ditandai dengan Tariqahs, atau sekolah, pembelajaran sufi. Di samping itu, terdapat beberapa gerakan sufi radikal seperti *Qalandar* yang menolak otoritas politik maupun sosial. Pembagian ini—individual dan kolektif, marjinal dan populer, atau sosial dan politik—merupakan instrumen konseptual yang penting untuk memahami nuansa anarki. Saya akan kembali menggunakan pembagian ini dalam pembahasan mengenai gerakan-gerakan anarkis, dan tentu saja hal tersebut akan menjadi instrumen penting untuk mengembangkan paradigma baru tentang anarki-islam.

## Bagian Dua:
## Pijakan Tafsir Anarki-Islam

### Pendekatan Skriptural Anarkis-Islamis

Dasar teks-teks dalam Islam, yakni al-Qur'an dan *hadits*, serta *sunnah*, merupakan titik berangkat utama untuk mendiskusikan peran yang anarki bisa mainkan dalam kepercayaan umat Muslim ini. Al-Qur'an dan hadits telah digunakan sebagai sumber, baik untuk mendukung maupun menentang pendekatan anarkisme dalam Islam. Mereka membawa konsep-konsep penting seperti *syahadat, khalifa, ijma'* dan *shurah* yang menjadi sumber para teolog muslim untuk mendiskusikan soal kekuasaan. Saya akan mulai mendiskusikan argumen penafsiran yang mendukung anarkisme, kemudian beralih ke tafsiran yang menentangnya.

Ketunggalan Tuhan atas manusia masih menjadi pembenaran utama para teolog, khususnya para teolog sufi, untuk menentang otoritas para penguasa. Kutipan yang terdapat di bagian awal artikel ini (lihat di bagian pertama) merupakan teks utama yang membuktikan mengenai dominasi tertinggi Tuhan, dan kemustahilan bagi seorang manusia untuk bisa melebihi kuasa-Nya: *"Bagi mereka yang menjadikan orang lain di sisi Allah sebagai* Awliya *[penjaga, pendukung, pembantu, pelindung dsb.], [meskipun] Allah adalah* Hafiz *[pelindung] bagi mereka, dan kamu [hai Muhammad] bukanlah* Wakil *[penjaga atau penentu atas urusan mereka] atau atas mereka," (42: 6).*

Bahkan Nabi Muhammad sendiri sebagai Rasul Allah di bumi, tidak bisa menggantikan Tuhan dalam relasi kuasanya terhadap manusia. Posisi tertinggi Tuhan adalah di atas

segalanya, yang berarti bahwa tiada seorang pun manusia yang dapat mengklaim dirinya memiliki kekuasaan melebihi Tuhan. Keutamaan Tuhan juga dinyatakan dengan kalimat *syahadat*, atau 'pernyataan keyakinan', yang menjadi pilar utama dan terpenting dalam Islam. Syahadat memberikan peneguhan keyakinan bahwa tidak ada kekuasaan yang melebihi kuasa Tuhan dan dilafalkan setiap hari oleh kaum Muslim; lafal *laa ilaha illallah* (tiada Tuhan selain Allah) menegaskan akan kuasa Allah atas umat manusia di atas segala-galanya. Setiap kali kaum Muslim melafalkan kalimat tersebut, mereka memperkuat keimanannya kepada Tuhan, seperti yang pernah dijelaskan oleh sufi besar seperti al-Ghazali (Mitha, 2001).

Bagi kaum sufi, tak ada kebutuhan perantara antara manusia dengan Tuhan. Para penguasa yang menyatakan dirinya sebagai wakil Tuhan di bumi jelas mengingkari hakikat hubungan antara Tuhan dengan hambanya. Kelompok sufi radikal seperti **Najdiyya**, menyatakan bahwa para penguasa yang mengklaim kuasa atas manusia lainnya atau mengatur mereka dengan undang-undang, proklamasi atau negara berarti ia telah menyamakan dirinya dengan Tuhan. Oleh karena itu, para pemimpin atau penguasa semacam ini harus ditentang sehingga kepemilikan diri atas masing-masing individu *(al-nufs)* tetap menjadi bagian hakiki setiap Muslim.

Kepemilikan merupakan tema utama lain dalam kajian mengenai kekuasaan dan otoritas dalam Islam. Di dalam al-Qur'an, Allah berfirman bahwa umat manusia adalah khalifah atas segala ciptaan-Nya di bumi. Dengan demikian, apa yang diperlukan adalah peran kemanusiaan untuk menjaga dan memelihara bumi seperti yang dimandatkan oleh Allah, sembari

mengamini kekuasaan mutlak Tuhan atas dunia. Beberapa pemimpin menganggap diri sebagai khalifah *(caliph)*, dan melihatnya sebagai peran pribadi mereka untuk menjaga segala ciptaan Allah, termasuk sesama manusia. Para khalifah memahami kekuasaan mereka sebagai penasbihan dari Tuhan, dan oleh karenanya "keberadaan mereka dipandang secara esensial dalam pengertian monarkis," (Esposito, 1996: 26).

Ibnu Khaldun menyatakan kembali dalam tulisannya, *"Allah menugaskan para khalifah sebagai pengemban tugas dari-Nya untuk mengurusi berbagai permasalahan yang terjadi di antara hamba-Nya" (1967: 159).* Dalam istilah Ibnu Khaldun, khalifah merupakan orang-orang yang ditugaskan Allah di bumi untuk menegakkan ajaran-Nya. Meski demikian, banyak ahli teologi yang beranggapan bahwa khalifah bukanlah seorang pemimpin individual, namun menurut mereka *"kaum Muslim adalah kaum yang saling menjaga satu sama lain dan memikul permasalahan secara bersama, karena mereka semua adalah khalifah Allah di bumi," (Veneuse: 259)*. Dalam hal ini, para khalifah tidak bisa mendominasi atau menjadi representasi atas manusia lainnya, oleh karena setiap manusia berhak mewakili dirinya sendiri.

Cara lain yang kerap digunakan para penguasa untuk membenarkan kekuasaannya adalah konsep *ijma'*[1]. Apabila setiap muslim setuju untuk dipimpin oleh seorang pemimpin, dan percaya bahwa pemimpin tersebut akan memimpin dengan adil dan benar, maka kekuasaan mereka adalah sah. Meski begitu, Sekolah Sufi Najdiyya, berargumen bahwa ijma' tidak dijalankan dengan benar semenjak Nabi Muhammad wafat. Ketika Nabi masih hidup, seluruh umat Muslim mengakui kewibawaannya, dan aturan yang ia tetapkan (politik dan spiritual) dianut oleh

seluruh kaum Muslim. Namun, kegagalannya dalam menunjuk penerusnya telah memecah belah generasi awal komunitas Muslim.

Ketika kaum Sunni percaya bahwa Abu Bakar sebagai penerus Nabi Muhammad, kaum Syiah lebih meyakini bahwa Ali-lah penerus Nabi yang sah. Akibat perpecahan ini, Najdiyya menyatakan bahwa tidak ada satupun otoritas yang sah sepeninggal Rasul. Mereka kemudian mengembangkan komunitas komunal dalam skala kecil yang mengakhiri segala keterikatan dengan negara manapun dan menetapkan keputusan hanya berdasarkan pada ijma'. Ijma' juga sejurus dengan pemahaman kita hari ini tentang anarki, dan hal tersebut dapat membantu kita membayangkan bagaimana gambaran tentang anarki-islam, di mana pengambilan keputusan harus melalui konsensus dalam rangka membangun sebuah masyarakat egalitarian dengan mempertimbangkan setiap pendapat yang muncul.

Konsep operasional terakhir yang memiliki peran cukup penting adalah *shurah*, atau konsultasi. John Esposito menyatakan, *"doktrin klasik tentang shurah, dalam perkembanganya, adalah keliru. Doktrin tersebut memandang konsultasi sebagai proses yang dijalankan oleh satu orang, yakni seorang penguasa, dengan meminta saran dari orang lain, sedangkan pemahaman al-Qur'an tentang shurah tidak berarti bahwa seseorang meminta saran dari orang lain, melainkan pendapat bersama yang digelar dalam suatu diskusi bersama di mana setiap pihak memiliki hak berpendapat yang setara," (28).* Sama halnya seperti ijma', konsep mengenai shurah dalam pemahaman al-Qur'an menegaskan akan adanya suatu bentuk

kesetaraan yang mendukung terjalinnya partisipasi total dari setiap anggota komunitas Muslim. Ketika para pemimpin mengadopsi shurah sebagai sebuah bentuk dominasi, beberapa kelompok radikal seperti Najdiyya menggunakanya sebagai pilar bagi komunitas mereka yang anarkistik.

Sangatlah penting untuk menggarisbawahi beberapa penggalan surat dalam al-Qur'an dan hadits yang digunakan oleh para teolog untuk menjustifikasi sistem otoritarian. Dalam sebuah bab buku yang berjudul *"On Dynasties, Royal Authority, the Caliphate, Government Ranks and All That Goes With These Things,"* seorang teoritikus ternama pada abad ke-14, Ibnu Khaldun, menggunakan penggalan ayat al-Qur'an berikut untuk membenarkan keberadaan pemerintah: *"Berimanlah kepada Allah, dan patuhilah Rasul serta para pemimpin di antaramu," (4: 59).* Melalui ayat tersebut, Ibnu Khaldun menyatakan bahwa kekhalifahan diperlukan dan umat Muslim harus patuh terhadapnya.

Atas pernyataan tersebut, para Muslim anarkis berpendapat bahwa ayat tersebut hanya membicarakan soal otoritas keagamaan, bukan otoritas politik. Para pemimpin agama bisa dipercaya, kata mereka, sedangkan pemimpin politik tidak memiliki hak yang sama untuk mengklaimkan suatu kepemimpinan. Pada kalimat kedua, yakni sabda Rasul, yang juga menolak anarki: *"Ribuan hari tirani lebih baik daripada satu malam anarki" (dikutip dari Fiscella, 2013: 6).* Fiscella menanggapi, *"hal ini tidak merangkum seluruh tradisi Islam dalam memandang ketiadaan negara dibanding anggapan Thomas Hobbes mengenai anarki sebagai 'kondisi yang kacau' yang kemudian memberikan simpulan pandangan Barat atas anarki,"*

(Ibid.). Pernyataan Fiscella tersebut mungkin sedikit sembrono, namun ia merujuk pada sebuah konsep penting yang banyak diabaikan oleh para kritikus anarkisme: yakni, keberagaman manifestasi anarkisme. Anarkisme belum tentu berarti penolakan total atas otoritas sosial dan/atau politik, seperti yang telah saya garisbawahi sebelumnya, namun merupakan renegoisasi kekuasaan yang bertujuan untuk membangun sebuah masyarakat yang lebih egaliter.

## Fondasi Anarki-Islam

Anarkisme memiliki fondasinya dalam gerakan menuntut hak-hak politik pada abad ke-19 di Eropa, khususnya sebagai hasil kerja dari Mikhail Bakunin. Patricia Crone berpendapat bahwa konsep Bakunin mengenai anarki adalah respons atas diskursus dominasi dan kekuasaan kaum Kristen. Ia mengidentifikasi 'mitos zaman-keemasan' Kristen (2000:9) yang mendasarkan pada konsepsi sejarah tentang surga, di mana Adam dan Hawa hidup tanpa dominasi dalam harmoni yang sempurna dengan Tuhan dan alam. Akan tetapi, akibat dari kejatuhan mereka *"para raja diangkat sebagai pemberi hukuman dan penebusan dosa; otoritas mereka diberikan langsung oleh Tuhan, betapapun menindasnya mereka harus tetap dipatuhi oleh yang lain," (7).*

Sebagai akibatnya, negara monarki yang kuat mulai menindas rakyatnya atas nama Tuhan, yang kemudian melahirkan gerakan-gerakan pembebasan, seperti Revolusi Prancis, dan para teoritikus seperti Marx dan Bakunin. Oleh karena negara merupakan institusi yang tidak wajar dalam kerangka doktrin Kristen, maka para teoritikus membayangkan untuk mendekonstruksi negara, menuju pada cita-cita kembali ke era keemasan di mana kesetaraan dan kedamaian terwujud.

Anarki diidealkan sebagai perwujudan akan kondisi natural dan historis yang bertentangan dengan kondisi otoriter monarkis yang tak wajar.

Di sisi lain, dalam kerangka ideal Islam, otoritas bukanlah hal yang mudah untuk di dekonstruksi: *"Sebagaimana (kaum Muslim) memandangnya, struktur dominasi sudah ada dan akan selalu begitu, bagi semesta itu sendiri adalah sebuah kerajaan" (Crone: 9).* Dominasi Allah atas dunia seisinya adalah poin terpenting dalam ajaran Islam, dan posisi Tuhan tidak akan bisa dengan mudah dikritisi. Betapapun, 'Islam' sama artinya dengan 'keberserahan', sebuah kenyataan yang mengandung arti kuasa Tuhan atas segala ciptaan-Nya. Hal tersebut dibayangkan bahwa manusia akan melayani Tuhan selama hidup di bumi, sebagaimana diperlihatkan dalam nama Arab yang umum dipakai, *'Abd Allah*, yang berarti "hamba Allah".

Menurut Crone, *"mitos zaman keemasan Muslim bukanlah mengenai ketiadaan pemerintahan, namun lebih pada bentuk idealnya" (Ibid.).* Bukannya berusaha mendekonstruksi negara, kaum muslim lebih sibuk untuk membangun bentuk idealnya. Sementara Kristen cenderung kepada anti-otoritariansme, kaum Muslim justru cenderung pada ketundukan. Dalam hal ini Islam dan anarkisme tampak bersifat antitesis; apabila Tuhan memiliki otoritas atas seluruh umat manusia, bagaimana mungkin umat Islam bisa mengonsepsikan suatu masyarakat egaliter? Anthony Fiscella menjawab pernyataan tersebut dengan menulis:

> *"Bahkan istilah 'anarkisme' dan 'anarki' dari dalam dan luar mereka sendiri terlampau mengacaukan kemampuan kita untuk memahami berbagai realita sosial dan politik dan kerangka konseptual budaya jauh dari pengartian*

> *kita… Mungkin istilah 'anarkisme' lebih mengaburkan daripada memperjelas pemahaman kita mengenai kelompok atau individu yang tidak pernah secara historis mengidentifikasi diri sebagai anarkis atau bahkan telah diidentikan dengannya sebagaimana kita memahaminya?… Selama ada keberagaman yang luas dalam definisi anarkisme dan Islam, maka riset mengenai Islam dan anarkisme sepatutnya mencakup keberagaman tersebut." (2009: 310 – 311).*

Sejalan dengan pendapat Fiscella, saya menyatakan bahwa anarki telah terlalu cepat menegasikan agama, khususnya Islam. Kita perlu mengembangkan sebuah paradigma baru anarkisme yang meliputi monoteisme, dan keberserahan personal terhadap Tuhan sembari menolak dominasi manusia lain. Ini bukanlah argumen baru, sebagaimana kaum Muslim telah mengarahkan otoritarianisme selama berabad-abad untuk menggunakan terminologi selain daripada 'anarki'. Sekaranglah waktunya, untuk meninjaukembali dan demi menormalkan terminologi 'anarki' dan 'Islam', kita dapat mulai melacak keterkaitan antara kedua ideologi yang berbeda ini. Untuk melakukannya, kita perlu memperluas kerangka konseptual Islam dan anarki.

## Ibnu Khaldun dan Sosiologi Pemerintahan

Manuskrip Ibnu Khaldun yang sangat populer di abad ke-14, Muqaddimah, banyak dianggap sebagai salah satu teks utama dalam historiografi, sosiologi dan ilmu politik. Pada bab tiga, yang berjudul *"On Dynasties, Royal Authority, the Caliphate, Government Ranks and All That Goes With These Things,"* Ibnu Khaldun mengkaji peran pemimpin dan pemerintah dalam sejarah Islam dan kitab suci. Ia mengajukan pemerintahan dengan

penguasa tunggal, dan secara panjang lebar membahas mengenai kriteria yang baik untuk mengangkat seorang pemimpin. Maka sangat penting untuk mempertimbangkan beberapa argumen Ibnu Khaldun berkenaan tentang pemerintahan. Tulisannya tidak hanya banyak memberikan pengaruh kepada kaum Muslim di dunia, serta memberikan ide mengenai bentuk pemerintahan di wilayah tersebut, namun gagasannya pun telah memberikan sumbangan berharga bagi para teoritikus klasik mengenai konsepsi kekuasaan dan otoritas.

Konsep utama yang ditelaah Ibnu Khaldun dalam hubunganya dengan kekuasaan negara adalah apa yang ia sebut dengan, "perasaan bersama/kesamarasaan" *(group feeling)* (123). Ia mendeskripsikanya sebagai suatu konsensus komunal atau ideologi bersama yang bertujuan untuk mempersatukan rakyat di suatu negara. Perasaan bersama atau kesamarasaan akan memupuk kerjasama yang saling menguntungkan, hasrat untuk hidup bersama, saling percaya dan mendukung. Menurut Ibnu Khaldun, wujud agung dari kesamarasaan adalah agama, karena menyediakan kerangka acuan bersama dan sejalan dengan keyakinan masyarakat. Ibnu khaldun menggarisbawahi dua tujuan dari kesamarasaan.

***Pertama***, bahwa hal tersebut akan memperkokoh komunitas: *"Ketika orang ingin memiliki perasaan bersama* (group feeling)*, tak ada yang dapat menahan mereka, karena cara pandangan dan objek pemikiran mereka merupakan kesepakatan umum," (126).* Perasaan bersama berfungsi sebagai pemersatu masyarakat dan memberikan mereka suatu common sense akan suatu tujuan. Hal ini berhubungan erat dengan konsep ijma' yang dibahas di depan, dalam masyarakat dengan kesamarasaan yang

kuat lebih mungkin untuk menyepakati hal-hal sangat penting. Manifestasi pertama dari kesamarasaan ini, oleh karenanya, memiliki kesesuaian dengan anarki-islam, serta dapat menjadi pedoman dasar mengenai tipe masyarakat komunal yang hendak diwujudkan oleh kaum muslim-anarkis.

***Kedua***, Ibnu Khaldun menyatakan bahwa fungsi dari kesamarasaan adalah untuk mendukung otoritas penguasa. Ibnu Khaldun menegaskan, *"Manusia… tidak bisa bertahan dalam suatu kondisi anarki dan tanpa suatu aturan, yang akan membuat mereka terpecah belah… Oleh karena itu dibutuhkan suatu pimpinan yang kuat, seseorang yang bisa menjalankan kekuasaan. Dalam relasi ini, kesamarasaan sangatlah diperlukan," (152).* Dengan demikian, kelompok konsenus akan mempertahankan dominasi penguasa. Ibnu Khaldun memberikan bukti historis untuk mendukung pernyataanya tersebut:

> *"Konsensus di antara sahabat Rasul dan kaum-kaum generasi kedua membuktikan bahwa [imamah] diperlukan dengan mengacu pada hukum agama. Ketika Rasul wafat, para sahabat Nabi memberikan sumpah setia kepada Abu Bakar dan mempercayakan kepada dirinya untuk membimbing urusan mereka. Dan demikian juga untuk periode-periode berikutnya. Tidak ada periode di mana manusia hidup dalam kondisi anarki. Hal ini berdasarkan mufakat, yang membuktikan bahwa posisi imam merupakan suatu hal yang diperlukan." (156)*

Meski demikian, kita tahu bahwa hal tersebut tidaklah benar. Ada pertentangan yang signifikan ketika Abu Bakar ditunjuk sebagai penerus Nabi Muhammad, yaitu perdebatan yang sampai saat ini masih memisahkan antara golongan Sunni dan Syiah. Meskipun

Ibnu Khaldun benar ketika menyatakan bahwa konsensus merupakan sebuah jalan yang sah untuk menjustifikasi kekuasaan yang berdasar pada Qur'an, namun ia keliru ketika menyatakan bahwa komunitas Muslim pernah mencapai titik kesepakatan tentang siapa yang seharusnya jadi pemimpin.

Ibnu Khaldun juga memberikan justifikasi alternatif akan perlunya kepemimpinan: *"Otoritas kerajaan merupakan sesuatu yang alamiah dalam kehidupan manusia," (151).* Meski mungkin ia berasal dari masa di mana rasionalitas tidak begitu dihargai, menurut saya argumen utamanya tersebut tampak tidak lebih dari sekadar justifikasi atas dominasi. Bahkan, Ibnu Khaldun menerima pencabutan hak pilih yang datang dari otoritas kerajaan: *"Dia [pemimpin] menahan mereka [rakyat] dari kekuasaan dan menghalangi mereka dari asalnya," (141).*

Alih-alih mempertanyakan otoritarianisme, Ibnu Khaldun justru mengajukan itu sebagai fakta yang tak terbantahkan. Para penguasa dari berbagai dinasti, termasuk Kekaisaran Ottoman, mengutip kalimat tersebut dan pernyataan lainnya untuk menyokong otoritas dan dominasi mereka. Teori-teori Ibnu Khaldun dipergunakan untuk mendukung struktur kekuasaan yang telah ada sebelumnya dan memberikan justifikasi lanjutan bagi dominasi dan kekuasaan. Dengan menghadirkan otoritarianisme sebagai sebuah fakta yang tidak diragukan lagi, ia mengelakkan akan kemungkinan terciptanya anarki dan egaliterisme. Sebagai akibatnya, kelompok yang berjuang untuk mewujudkan suatu bentuk masyarakat yang lebih baik menjadi terpinggirkan. Meskipun demikian, keberadaan kelompok tersebut tetap menjadi secercah harapan akan kemungkinan terwujudnya anarki-islam suatu hari nanti.

## Bagian Tiga:
## Kemungkinan Anarki-Islami Saat Ini

> *“Meskipun demikian, dalam perpaduannya, masing-masing dari konsep tersebut berubah dan terpengaruh satu sama lain. Keduanya tidak berada dalam perwujudannya yang tipikal; sebuah Islam-anarkis merupakan hal yang berbeda baik dengan gagasan Anarki maupun Islam yang biasanya dipandang normal. Para teolog dan teoritikus anarkis harus memberikan ruang terhadap jenis transformasi ini karena inilah satu-satunya jalan bagi anarki dan Islam untuk bisa menjadi lebih inklusif.”*

### Sebuah Sejarah Perseteruan Politik

Kekuasaan dinasti yang berkuasa sepanjang perjalanan sejarah Islam menciptakan perseteruan terus-menerus terhadap struktur-struktur kekuasaan yang dibentuk oleh berbagai dinasti tersebut, yaitu hal yang disebut Karamustafa sebagai *“kemunculan dan seruan tegas untuk melakukan penolakan dan penentangan.”(5)* Kelompok-kelompok tersebut mewujud dalam berbagai bentuk, tergantung pada lokasi dan bentuk kekuasaan yang mereka tolak. Walaupun begitu, terdapat beberapa kecenderungan luas yang bisa dikenali dalam kelompok tersebut. Pertama, sebagian besar dari kelompok tersebut mendorong anarki individual dengan menolak dominasi dalam bentuk apa pun atas diri mereka. Tren anarki individual ini kemungkinan besar berkembang karena pergerakan tersebut mengakarkan diri pada *Tariqah* Sufi, yang

mendorong kebersatuan diri dengan Tuhan. Sufisme menolak segala mediasi keagamaan antara umat dengan Tuhan. Lalu, kenapa perlu ada perantara politik? Ketika Sufisme arus utama (*mainstream*) berkolusi dengan para politisi, para anarkis menolak segala bentuk dominasi politik. Namun, mayoritas dari kelompok tersebut lebih memfokuskan dirinya pada anarki individual dan sedikit dari mereka yang berjuang untuk anarki komunal. Kedua, mayoritas dari pergerakan tersebut berwatak urban (Kramustafa, 100). Terdapat beberapa alasan atas kecenderungan ini, misalnya ketersediaan pangan yang berlimpah dan memudahkan kelompok-kelompok ini untuk meminta makanan, tetapi terdapat juga berbagai alasan lain. Karamustafa menduga bahwa kelompok-kelompok tersebut berkembang di daerah urban sebagai respons atas dampak dan keterpurukan spiritual yang diakibatkan oleh kehidupan di lingkungan urban (Ibid). Saya juga memercayai bahwa praktik-praktik kelompok tersebut bersifat performatif, yang bertujuan untuk mengejutkan orang-orang awam agar merenung dan melakukan refleksi diri hingga mempertanyakan keyakinan spiritual mereka. Saya cenderung sependapat dengan Karamustafa ketika dia menulis *“penolakan terhadap masyarakat berfungsi sebagai sebuah mode ketakwaan yang efektif hanya saat ia secara terang-terangan dan berkelanjutan menyasar masyarakat.” (22-23)* Terakhir, walaupun beberapa dari gerakan ini merupakan pergerakan terorganisir yang pengikutnya banyak, gerakan lainya hanya sekedar ideologi-ideologi serampangan. Meskipun demikian, semuanya sama-sama menolak kekuasaan dan merupakan sebuah egaliterisme yang penuh komitmen.

Banyak ahli teolog anarkis memaknai kehidupan Nabi Muhammad sebagai satu-satunya periode anarkis sejati

sepanjang periode sejarah Muslim. Meskipun Muhammad merupakan otoritas politik dan agama di antara kaum-kaum muslim awal, dia dipilih oleh Allah dan didukung oleh ijma' kolektif para pengikutnya.

Selain itu, Muhammad mengajarkan kesetaraan dan persaudaraan antar sesama manusia (Brown, 2011:60), serta berpegang pada Shurah dan ijma' dalam menentukan keputusan dalam masyarakat. Walaupun hal ini mungkin tidak cocok dengan pemahaman klasik mengenai anarki, kepatuhan penuh kerelaan dari kaum muslim pada zaman tersebut terhadap aturan Muhammad cocok dengan sebuah konsepsi Muslim atas anarki. Pada saat Nabi Muhammad wafat, masyarakat Muslim terbagi menjadi golongan Sunni, yang menganggap bahwa Abu Bakr adalah penerus rasul yang sah, dan golongan Siah yang menganggap Ali sebagai pengganti rasul yang sah. Meskipun demikian, kelompok ketiga dan kelompok yang disepelekan juga berkembang pada saat itu. Aliran yang ketiga tersebut menyatakan: oleh karena Muhammad tidak menunjuk penggantinya, dan oleh karena tidak ada ijma' mengenai siapa yang patut menjadi penerus rasul, maka seharusnya tidak ada pengganti rasul sama sekali. Karena tidak ada pengganti rasul yang dipilih sesuai dengan salah satu dari dua kriteria di atas, sejumlah teolog "menyangkal bahwa [imamat] pernah ada" (Crone:25). Najdiyya dan Mu'tazilah merupakan pendukung utama dari ideologi tersebut, meskipun, beberapa kelompok darwis radikal seperti Qalandar juga menolak keabsahan kekhalifahan apa pun.

Tahun-tahun setelah wafatnya Rasul, bermunculanlah beberapa kelompok independen yang menentang pemerintahan

Umayyad. Sebagian besar dari kelompok tersebut berkembang pesat sebagai dampak atas ekspansi imperial Muslim, dan tuntutan untuk mendapatkan otonomi yang lebih besar di daerah-daerahnya. Kelompok-kelompok tersebut secara aktif mendapatkan tekanan dari sang Khalifah, tetapi pada tahun 656, para pemberontak di Madinah berhasil membunuh Khalifah ketiga ‘Uthman, yang kepemimpinanya menandai ‘pudarnya model representasi klasik kesatuan umat Islam di bawah hegemoni Madinah” (Hinds, 1971:355). Pembunuhan Uthman merupakan sebuah contoh tipe perlawanan yang berkembang melawan otoriterisme kekhalifahan; pertikaian semakin memuncak di awal imperium Muslim.

Pada periode itu jugalah pembedaan antara otoritas politik dan agama mulai terbentuk. Jika Nabi Muhammad merupakan seorang pemimpin politik sekaligus agama, kekhalifahan memisahkan antara kepemimpinan politik dan spiritual, serta Khalifah. *“Pemisahan historis antara kekuasaan [politis] dan otoritas [agama] selanjutnya menjadi tarik-menarik yang terus berlanjut dalam segala perumusan konsepsi dan perwujudan pemerintahan di dalam masyarakat-masyarakat Muslim”. (Mitha, 2002:5).* Pada titik ini, otoriterisme para pemerintah terhadap masyarakat Muslim semakin tampak jelas. Mereka tidak lagi hanya menanggung tugas untuk meneruskan Nabi Muhammad, tetapi sekarang mereka juga memiliki daerah-daerah di bawah kekuasaannya untuk diperintah. Hal yang terkesan ganjil juga adalah bahwa kelompok-kelompok yang menolak otoriterisme tersebut juga berseteru dalam hal pemisahan kekuasaan politik dan agama ini. Sebagai contohnya, Sufisme dan Qalandarisme berkembang luas pada era tersebut.

Golongan yang pertama menolak otoritas agama namun tidak menolak otoritas politik, sementara golongan yang kedua menerima otoritas agama namun menolak otoritas politik. Beberapa gerakan anti-otoriter lainya juga berkembang pada saat itu. Dua dari gerakan tersebut misalnya kelompok Najdiyya dan Mu'tazilah. Perkembangan pergerakan Najdiyya tercatat sampai akhir abad ke-7, hanya selang beberapa dekade setelah wafatnya Nabi. Kelompok Najdiyya menolak keberadaan kekhalifahan, menolak berbagai bentuk otoritas dan memisahkan diri mereka dari kekhalifahan. Hasilnya, *"secara politik dan intelektual, seorang Najdiyyah tidak memiliki tuan selain Allah" (26).* Najdiyya hanya berkembang dalam jumlah yang tidak begitu banyak di Basra, yang sekarang merupakan negara Irak, tempat mereka berhasil membangun masyarakat yang konsensual dan berkecenderungan anarkis. Kaum Mu'tazilah menganut pendekatan yang sedikit berbeda. Walaupun mereka juga menolak kekhalifahan, mereka melakukan penolakan tersebut atas dasar yang rasional dan berdasarkan kitab. Mereka menolak bahwa kekhalifahan "disarankan oleh hukum agama" (Crone:14) dan juga "tidak mengenali institusi tersebut sebagai hal yang diwajibkan atas dasar yang rasional" (15). Jika kekhalifahan tidaklah diperlukan serta merupakan buah dari penindasan, mereka lalu mempertanyakan mengapa kekhalifahan harus ada? Oleh karena itu, kaum Mu'tazil menyatakan bahwa pemimpin politik tidaklah diperlukan. Mereka mendorong redistribusi kekuasaan yang dilokalkan yang memastikan adanya partisipasi yang sama dari setiap Muslim. Tidak seperti kaum Sufi, mereka masih memerlukan seorang pemimpin agama, dan konsekuensinya tetap memelihara hubungan dengan birokrasi Umayyah.

Dominasi yang semakin meningkat dari dinasti Umayyah serta selama periode Abbasiyah hanya ditujukan untuk mengucilkan para teolog anarkis. Hal tersebut mengakibatkan munculnya kelompok-kelompok darwis radikal. Walaupun sebagian besar dari kelompok tersebut berakar dari *Tariqah* Sufi, mereka tidak menganggap diri mereka sebagai Sufi karena mereka menolak pempopuleran (dan, menurut pandangan mereka, korupsi) dalam Sufisme (Karamustafa:91). Kelompok-kelompok darwis tersebut merupakan pendukung anarki individual karena mereka beranggapan bahwa *"kebebasan yang dirasakan oleh individu merupakan hal yang lebih bernilai untuk menentukan tujuan yang ingin dicapai oleh anarkis daripada keberadaan atau ketiadaan negara maupun otoritas agama secara teknis" (Fiscella, 2009:299)*. Qalandar, Haydar dan Abdal al Rum merupakan tiga kelompok darwis antimonial yang paling populer, yang memiliki cara penolakannya masing-masing. Kaum Qalandar mendorong asketisme individual dan pemisahan diri dari masyarakat, sementara kaum Haydar meyakini bahwa kontrol diri dan penyucian diri merupakan bentuk penolakan yang paling efektif.

Di lain sisi, Abdal al Rum mendorong penolakan kolektif. Mereka berkumpul bersama di *Tekke*, atau tempat peribadatan, untuk menyelenggarakan ritual yang bertujuan untuk menghubungkan diri mereka dengan Tuhan. Hal serupa yang diyakini oleh kelompok-kelompok ini adalah bahwa "penyucian diri dalam konteks agama tidaklah sesuai dengan hidup yang dipandu dalam aturan-aturan masyarakat karena kehidupan sosial menjauhkan manusia dari Tuhan. Penyucian diri hanya

bisa ditemukan dalam penolakan yang total, aktif, dan terbuka terhadap segala budaya manusia" (Karamustafa: 13). Pada khususnya, kelompok-kelompok darwis ini menolak partisipasi ekonomi dalam masyarakat serta "sistem hukum normatif yang dibentuk oleh para ahli agama" (22). Masing-masing dari kelompok tersebut secara terang-terangan merupakan kaum anarkis. Walaupun begitu, tak satupun dari mereka yang berkeinginan untuk mempopulerkan praktik-praktik mereka; mereka tetap berada di pinggiran sampai pada akhirnya hilang keberadaanya dan kembali tergabung dalam *Tariqh* Sufi yang tradisional.

## Kemungkinan Anarki-Islami Saat Ini

Sebagai hasil dari pengenalan terhadap filsafat-filsafat politik baru, saat ini para teolog Muslim telah mempertimbangkan kembali akan kemungkinan adanya sebuah Anarki-Islami. Beberapa teoretikus membandingkan anarki, dalam perwujudannya di kalangan masyarakat Barat, dengan Al-Qur'an, Hadis, Sunnah serta dengan berbagai literatur dari para teolog Muslim terdahulu. Interaksi Islam dengan tradisi politik lainya serta perjuangan kekuasaan[2] telah membuka sebuah *"ranah kemungkinan yang….terbuka terhadap politisasi atas interpretasi tertentu tentang…Islam" (Veneuse: 254).*

Hasilnya, kaum muslim modern telah mulai mempertimbangkan akan seperti apa kemungkinan keberadaan Anarki-Islami, dan mereka bahkan mungkin telah mulai menetapkanya. Beberapa tema berkembang dalam studi kontemporer mengenai Anarki-Islami. Yang pertama adalah

egalitarianisme. Para teolog modern telah memberikan gambaran mengenai sebuah Anarki-Islami berdasarkan ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang menyatakan bahwa seluruh manusia memiliki derajat yang sama di hadapan Tuhan. Mereka menyatakan, *"Kaum Muslim merupakan umat yang saling menjaga satu sama lain, yang memelihara urusan-urusan mereka secara kolektif, oleh karena mereka semua adalah wakil Tuhan di bumi ini" (Veneuse:259).*

Kedua, konsep *Ummah* telah memainkan peran yang sangat penting sebagai dasar Anarki-Islami. *Ummah* merujuk pada bangsa Muslim secara kolektif, yang di dalamnya keyakinan terhadap Islam merupakan satu-satunya pilar pemersatu mereka. Semua umat muslim tergolong sebagai ummah, tanpa memandang ras, gender, kelas, atau bangsa. Esposito menuliskan bahwa Al-Qur'an *"memandang…..Ummah sebagai masyarakat terbuka yang benar-benar egaliter berasaskan niat baik dan kerjasama" (28).* Dengan demikian, Ummah seharusnya dipahami sebagai poin politik utama dalam Islam, sebagaimana ia memberikan ruang kesetaraan dan kerjasama yang mutual antar kaum Muslim.

Dalam konteks inilah Heba Ezzat mengkonseptualisasikan sebuah "*fatwa* interaktif"[3] dan "*ijtihad* warga berbasis akar rumput" yang menghasilkan pemerintahan komunal (Bechler,2005). Dengan demikian, terdapat kemungkinan untuk mengonseptualkan sebuah Islam anarkis di masa sekarang, sebagai sintesis dari ide-ide kontemporer mengenai anarki dan Islam. Meskipun demikian, dalam perpaduannya, masing-masing dari konsep tersebut berubah dan terpengaruh satu sama lain. Keduanya tidak berada dalam perwujudannya yang tipikal;

sebuah Islam-anarkis merupakan hal yang berbeda baik dengan gagasan Anarki maupun Islam yang biasanya dipandang normal. Para teolog dan teoritikus anarkis harus memberikan ruang terhadap jenis transformasi ini karena inilah satu-satunya jalan bagi anarki dan Islam untuk bisa menjadi lebih inklusif.

## Kesimpulan

Islam-anarkis merupakan hal yang sulit untuk dikonseptualkan jika didasarkan pada rumus klasik mengenai istilah “anarki” dan “Islam”. Walaupun begitu, pendekatan holistik yang dikembangkan dalam tulisan ini ditujukan untuk menunjukkan nuansa dari masing-masing istilah tersebut. Sejarah anarki menunjukkan keluwesan dan manifestasinya yang bermacam-macam.

Di sisi lain, Islam memerlukan pendekatan yang berbasiskan kitab suci, sosiologis, dan historis. Dengan mendekonstruksi istilah-istilah ini, kita bisa memahaminya secara non-normatif sehingga memungkinkan hadirnya kemungkinan inter-relasi antara keduanya. Saya telah menunjukkan bahwa sebuah anarki-Islam kontemporer adalah hal yang mungkin, tetapi hal tersebut membutuhkan sebuah perumusan ulang baik atas kategori-kategori anarki maupun Islam. Jika para teolog yang disebutkan di atas menafsirkan Islam kembali, maka peran para anarkis non-Muslim lah untuk mengeksplorasi pertautan antara anarki dan agama monoteistik. Konsep-konsep ini bersifat saling melengkapi, dan pengawinan keduanya dapat mendorong sebuah masyarakat Muslim maupun Non-Muslim yang lebih egaliter.

**Catatan Kaki:**

[1] Ijma' merupakan konsensus, atau pernyataan yang ditentukan secara kolektif.

[2] Lihat Anthony Fiscella, "Varieties of Islamic Anarchism: A Brief Introduction," (2013) untuk melihat diskusi mengenai timbulnya anarki-Islami dan gerakan anticolonial yang saling berkelindan.

[3] Fatwa adalah sebuah pernyataan agamis yang didasarkan pada kitab.

**Sumber:**


1. Bakunin, Mikhail Aleksandrovich. *Statism and Anarchy*. Ed. Marshall Shatz. Cambridge: Cambridge UP, 1990.
2. Bechler, Rosemary. "Islam and Democracy: An Interview with Heba Ezzat." *Open Democracy*. May 11, 2005.
3. Brown, Jonathan. *Muhammad: A Very Short Introduction*. Oxford, England: Oxford UP, 2011.
4. Chomsky, Noam. "Notes on Anarchism," in *For Reasons of State*. New York: Pantheon, 1973.
5. Crone, P. "Ninth-Century Muslim Anarchists." *Past & Present* 167.1 (2000): 3-28.
6. Esposito, John L., and John Obert Voll. *Islam and Democracy*. New York: Oxford UP, 1996.
7. Fiscella, Anthony T. "Imaging an Islamic Anarchism: A New Field of Study is Ploughed," in Alexandre J. M. E.

Christoyannopoulos. *Religious Anarchism: New Perspectives*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2009.
8. Fiscella, Anthony T. “Varieties of Islamic Anarchism: A Brief Introduction.” Self Published. 2013.
9. Hinds, Martin “Kufan Political Alignments and their Background in Mid-Seventh Century A.D,” *International Journal of Middle Eastern Studies* 2 (1971), 346-367.
   Ibn-Khaldun. “On Dynasties, Royal Authority, the Caliphate, Government Ranks and All That Goes With These Things,” in Edit. and Trans. Franz Rosenthal. *The Muqaddimah: An Introduction to History; in Three Volumes*. Princeton, NJ: Princeton U, 1967.
10. Karamustafa, Ahmet T. *God’s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*. Salt Lake City: U of Utah, 1994.
    Mitha, Farouk. *Al-Ghazālī and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London: I.B. Tauris in Association with Institute of Ismaili Studies, 2001.
11. *The Quran*. London: Evans, 2002.
    Quṭb, Sayyid, and Albert Bergesen. *The Sayyid Qutb Reader: Selected Writings on Politics, Religion, and Society*. New York: Routledge, 2008.
12. Veneuse, Mohamed Jean. “To Be Condemned to a Clinic: The Birth of the Anarcha-Islamic Clinic,” in Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos. *Religious Anarchism: New Perspectives*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2009.
13. Wilson, Peter Lamborn. *Sacred Drift: Essays on the Margins of Islam*. San Francisco: City Lights, 1993.

*Penulis* *adalah mahasiswa antropologi di NYU Abu Dhabi*

*Sumber* anarkis.org *Pertautan antara Islam dan Anarkisme Bagian 1-3 (2016)*

حَيَّ
عَلَى
الْفَلَاحِ